

---

# КИТАЙ ТА ЙОГО СУСІДИ

---

ISSN 2616-7328 (Online), ISSN 2409-904X (Print)  
Kitaêznavči doslidžennâ, 2018, No. 1, pp. 92–108  
doi: <https://doi.org/10.15407/chinesest2018.01.092>

UDC 94(520):21

## DID RELIGION EXIST IN JAPAN?

*A. Nakorchevski*

PhD (Philosophy)

A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine

4, Hrushevskoho Str., Kyiv, 01001, Ukraine

[ondriy@gmail.com](mailto:ondriy@gmail.com)

The paper deals with the specifics of the functioning of “religions” in the countries within the Chinese civilizational sphere in general and in Japan in particular. For this, an attempt is made to clarify the theoretical understanding of what religion is in its essential and functional aspects, and also to compare the specificity of the religious outlook in the countries of the Far Eastern with that of Western civilizations. From a theoretical point of view, the concept of primary and secondary functions of religion are introduced and with an emphasis on the impossibility of the universal application of the concept “religion” if it is based solely on the “Western” understanding of religion in one of its Abrahamic (Judeo-Christian-Muslim) variants.

**Key words:** religion, science of religion, Japan, China

## ЧИ БУЛА В ЯПОНІЇ РЕЛІГІЯ?

*A. Накорчевський*

У 1852 році, після прибуття до Японії ескадри американських військових кораблів під командуванням командора Метью Перрі (1794–1858), закінчився понад двохсотлітній період добровільної ізоляції Японії від Заходу, що її започаткував указ 1587 р. регента-кампаку Тойотомі Хідейосі (1537–1598). У ньому мовилося, що прибулі католицькі священнослужителі поширюють у Японії, яка є “країною божеств-камі”, “згубні настанови” (дзяхо 邪法), “руйнують святині божеств і храми будд”, а тому, аби не бентежити розум підданих, усі вони протягом 20 днів мають залишити Японію. Водночас усім торговцям та іншим людям, які “не суперечать настановам Будди”, дозволено було торгувати, як і досі, вільно прибуваючи й відбуваючи до себе назад, у “християнські країни” [ККН 1989–1991, т. 6, 214].

---

© 2018 A. Nakorchevski; Published by the A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine and the Ukrainian Association of Sinologists on behalf of *The Chinese Studies*. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).

---

Проте цього закону не дотримувалися суворо, проповідь християнського вчення тривала далі. Кількість християн-японців (християнами стали навіть кілька можновладних князів-даймьо) зростала. Таке стрімке збільшення прихильників чужої віри почало сприйматися владою як реальна загроза. Їй було чудово відомо про колонізаторську політику європейських держав, і тому вона мала підстави вважати, що місіонерська діяльність католицьких священників багато в чому є прикриттям для політико-економічної експансії. До того ж християнство розхитувало традиційний спосіб легітимації правлячої еліти, яка найчастіше апелювала до божественного походження своїх прашурів, а потім і до персональної деїфікації.

Саме тому 1613 року перший *сьоґун* (головнокомандувач армії та фактичний військовий правитель) династії Токугава на ім'я Ієясу (1543–1616), який щойно здобув вирішальну перемогу над коаліцією своїх супротивників усередині країни, наказує своєму конфідентові, буддійському ієрархові Ісінові Судену (1569–1633), написати новий указ про вигнання *батерен* (викривлене “патер”), тобто католицьких місіонерів. Суден починає свій указ тим самим твердженням, яке відкривало й настанову 1587 року, а саме що “Японія є країною божеств-*ками*”, проте водночас також і “країною будд”, у якій до того ж ретельно йдуть “шляхами гуманності та справедливості” (йдеться про конфуціанство), тоді як “зловорожа зґра” “батеренів” на все це “зводить наклеп”, “злословить” і “перекручує” традиційні духовні підвалини країни. Указ Судена закінчувався закликком: “Якнайшвидше вичистіть їх, щоб в усій державі Японії не було й клаптика землі, якої б торкалися їхні руки й ноги. Якщо хтось насмілиться піти проти цього наказу, то має бути страчений” [НСТ 1970–1992, т. 25, 420–421].

На відміну від першого указу, до контролю з дотримання якого у влади руки по-справжньому не доходили, едикту 1613 р. почали дотримуватися вельми суворо, а його дія скеровувалася і проти власне португальських священників, і проти їхніх місцевих adeptів, кількість яких на той час досягла приблизно двохсот тисяч. Християнство опинилося під цілковитою заборонаю. Усі, кого підозрювано у визнанні християнства, мусили на доказ своєї непричетності відбути процедуру “наступання на зображення” (*фуміє* 踏絵), тобто наступити ногою на спеціально виготовлені з цією метою святі для християн образи – найчастіше Ісуса або Діви Марії.

Остаточну крапку поставлено 1639 року, коли було проголошено указ про заборону входження в японські порти будь-яких португальських кораблів. Єдиний виняток зроблено для голландців-протестантів як найменш зловорожих з-поміж “південних варварів”, яким для перебування невеличкої торговельної місії в порту Нагасакі було спеціально влаштовано крихітний намівний острівець розміром 125 на 75 метрів (його згодом назвали Дедзіма), пов'язаний із берегом містком, який ретельно охоронявся.

Відтоді минуло двісті років, і тому можна лише уявити, яким зазіханням на підвалини було сприйнято вимогу американців знову допустити до “країни *камі* та будд” “круглооких варварів” християн. Американці вимагали відкрити японські порти для своїх кораблів, насамперед китобійних, що потребували поповнення запасів води, провіанту та вугілля. Спочатку японці відмовили. Однак Перрі не завагався продемонструвати могутність найновішої американської зброї, здійснивши постріл з усіх гармат, щоправда холостими зарядами. Японія не мала чим відповісти на таку демонстрацію сили, тому 1854 року

---

йому довелося укласти першу угоду з вельми наполегливими “варварами”. Далі аналогічні домовленості було укладено стосовно всіх кораблів Британської та Російської імперій, Франції та Нідерландів. Японія поступово відкривалася для зовнішнього світу.

Зрозуміло, що ці угоди спричинили невдоволення серед японських патріотів, проте перша негативна реакція була геть незначною в порівнянні зі шквалом обурення, що здійнявся через укладення з американцями в 1858 р. нового повноцінного договору про “дружбу та торгівлю”. Цей трактат передбачав не лише відкриття значної низки портів, а й дозвіл для іноземців створювати поселення у припортовій зоні та користуватися правами екстериторіальності. Однак найбільше обурення спричинила восьма стаття договору, де йшлося: «Американцям у Японії не має бути перепон для сповідання релігії (*сюхо* 宗法) їхньої країни та розташування всередині їхніх поселень храмів. Не слід руйнувати ці будівлі, а також заважати американцям самим сповідувати свою релігію. Американці не повинні руйнувати храмів і святинь японців, у жодному разі не повинні заважати поклонінню японським божествам і буддам, а також руйнувати “тіла божеств” (*синтай* 神体) та образи будд. Обидва народи взаємно не повинні сперечатися щодо суті їхніх релігій. Японська управа в Нагасакі вже припинила здійснення процедури “наступання на зображення”» [НГНСБ 2007, 19].

Звістка про укладення цього договору фактичним очільником сьогунського уряду Іі Наоске (1815–1860) призвела до його вбивства патріотично налаштованими самураями в 1860 р., народження руху “честь – імператорові, вигнання – варварам” (*сонно дзьоі* 尊皇攘夷) і, як наслідок, повалення 1868 року сьогунського уряду. Однак японські роялісти, які прийшли до влади, парадоксальним чином не лише не змінили курсу сьогунського уряду на “відкриття” Японії іноземцям, а навпаки – навально прискорили цей процес, прагматично усвідомивши, що протистояти Заходові, не навчаючись у Заходу, неможливо.

Це призвело до величезного розчарування серед традиціоналістів, які були одним із рушіїв перевороту 1868 року, названого в японській історіографії “оновленням періоду Мейдзі”. Вони мріяли про повернення “золотої доби”, коли імператори й увесь народ, відкинувши “хитромудрості заморських учень” (до яких вони залічували не лише християнство, а й китайські релігійно-філософські вчення), прямували простим і ясним “шляхом богів” *синто*, а Управа небесних і земних божеств (*Дзінгікан* 神祇官) вважалася головним органом у структурі державного управління. Цій консервативній утопії, як зрештою, і загалом будь-якій іншій утопії, не судилося постати.

Зараз повернемося до цитованого вище договору 1858 року. У його восьмому пункті в англійській версії з’являється досі невідомий у Японії термін – “religion”. Для його перекладу було використано термін *сюхо* (宗法), який раніше не зустрічався в цьому значенні і який можна перекласти як “настанови дому, школи або напрямку”. У сучасній японській мові це слово використовується на позначення сімейних правил головної гілки роду (розширеної сім’ї) у традиційних Китаї та Японії.

Брак власного слова на позначення цього поняття виразно свідчив про те, що, хай би як парадоксально це не звучало, “релігії” в тому сенсі, у якому це слово використовували американці, не було не лише в мовному, а й у ментальному тезаурусі японців. Тому їм довелося шукати відповідне слово на його позначення, фактично винаходити новий термін.

---

Сучасні японці чинять у цьому разі просто, транскрибуючи іноземне слово відповідно до особливостей власної фонетики. Тому, якби це відбувалося за раз, японці записали б англійське “religion” за допомогою складової абетки катакана й дістали б “*перідзьон*” (звука “л” у японській немає), точно так, як вони вчинили з тисячами подібних запозичень.

Проте за тих часів таку методу ще не було винайдено, й тому японці намагалися знайти близьку за змістом ієрогліфічну пару. Перший варіант видався не надто вдалим, і після цього протягом майже 20 років японці випробували різноманітні ієрогліфічні сполучення на позначення цього нового для них західного концепту, аж поки не затвердився ієрогліфічний біном *сюкьо* 宗教, що доти означав “учення” (*кьо* 教) певної “традиції” або “школи” (*сю* 宗) й уживався насамперед на позначення доктрин того чи іншого напрямку або школи в буддизмі. Вперше термін *сюкьо* було використано для перекладу з німецької слова Religionsübung (“релігійні відправи”) в укладеній 1869 року торговій угоді з Північнонімецьким союзом, а як загальноновизнаний він почав широко вживатися після 1882–1883 рр. [СД 1973, 255–256].

Чи означає все це, що в Японії “релігії” не було? На це запитання можна відповісти і “так”, і “ні”. Почнімо з другого і звернімо увагу на те, що, коли католицькі місіонери вперше потрапили до Японії в XVI ст., цієї проблеми не виникло з тієї простої причини, що самі європейці терміном “релігія” не користувалися в його сучасному значенні. Як зазначає відомий французький медієвіст Жак Ле Гофф, у самій Європі “актуальної концепції того, що таке бути релігійним, не існувало, і вона з’явилася не раніше за XVIII століття” [Le Goff 2005, 88–89]. Фахівець з історії раннього християнства Brent Nongbri також зазначає, що “окремого концепту релігії у стародавньому світі немає”, і далі: «Сама ідея “бути релігійним” потребує наявності супутнього поняття щодо того, що означає “бути нерелігійним”, і цієї дихотомії у стародавньому світі не було» [Nongbri 2013, 4].

У своїй книжці Нонгбрі пов’язує появу концепту “релігія” з певними історичними обставинами в європейському світі, насамперед протестантською Реформацією та подальшими диспуатами про те, який різновид християнства є істинним, а також здійсненням за доби великих географічних відкриттів “живих” “язичницьких” релігій, виникненням національних держав і, найголовніше, появою поняття “секулярного” за доби Просвітництва, що, як наслідок, спричинило появу “науки про релігію”, засновником якої вважають переконаного лютеранина, професора Оксфордського університету Фрідріха Макса Мюллера (1823–1900) [Nongbri 2013, 4]. У цьому ж дусі висловився й автор нещодавньої монографії Джейсон Джосефсон, який до всього переліченого додає, що “релігія в її сучасній інтерпретації є великою мірою дипломатичною та юридичною категорією” [Josephson 2013, 3].

Проте ці й подібні автори не враховують, на мій погляд, інший суттєвий аспект цієї проблеми, а саме те, що відсутність терміна на позначення того чи іншого феномену або категоріальне невиокремлення його в *емічній* мові описуваної культури зовсім не означають його неіснування або неможливості його виокремлення в аналітичну категорію в *етичній* мові наукового опису (використовую тут термінологію американського лінгвіста К. Пайка, який запропонував вживати термін “емічний” (від “фонема”) для вказування на мову, що притаманна внутрішньо тій чи іншій системі (“мова носія”), а терміном “етичний” (від “фонетика”) позначав зовнішню щодо системи мову

---

опису, що спирається на ту чи іншу наукову методологію (“мова вченого”)) [Pike 1954, 8].

Інакше кажучи, коли щось не виокремлюється й не описується як окрема категорія чи поняття в “емічній”, природній мові певної культури, то це не означає, що цього феномену немає або що його не можна виокремити та описати в аналітичній “етичній” мові науки, яку застосовують для опису цієї культури.

Інша річ, що таке аналітичне виокремлення феномену завжди порушує питання про його межі, які багато в чому залежать від визначення, що його використовують для виокремлення феномену з усього складно переплетеного культурного поля. Наприклад, якщо визначення, створене на основі конкретного фенотипу (різновиду) того чи іншого явища, помилково сприймається як генотипне, тобто універсальне, що його можна рівною мірою прикладати до всіх фенотипів, то це неминуче призводить до помилкових висновків.

Чимало сучасних учених і мислителів (Талал Асад, Жак Дерріда, Джонатан Сіт, Томоко Мацудзава та багато інших) зазначають, що розуміння “релігії”, яке склалося в ХІХ ст. на Заході й, відповідно, було принесене американцями та європейцями в Японію, свідомо чи несвідомо ґрунтувалося на сприйнятті християнства, а в багатьох випадках його протестантського різновиду (фенотипу) як ідеального й універсального взірця релігії як такої, певного ідеального парадигматичного стандарту.

Зокрема, Жак Дерріда зауважує, що «історія слова “релігія” повинна в принципі робити неможливим використання назви “релігія” всіма нехристиянами», а також що «не існує спільного індоевропейського терміна для того, що ми називаємо “релігією”» [Derrida 1998, 36].

Усе, що відхилялося від цього стандарту, якщо й визнавалося релігією, то релігією неповноцінною, недорозвиненою, а то й звичайним забобоном.

Це переконання чималою мірою спиралося на філософію релігії Гегеля, який вбачав у християнстві вершину самореалізації духу. Для Гегеля християнство – це “абсолютна релігія”, “завершена релігія, релігія, яка є буттям духу для себе самого” [Гегель 1975, 202]. Решта релігій розглядалися в найкращому разі як шаблі, стадії еволюції на шляху до цієї вершини.

Цю ідею наслідував і згадуваний вище засновник “науки про релігію” та релігієзнавчої компаративістики Макс Мюллер, який, утім, критикував Гегеля, котрий, на його думку, наголошував на позаісторичному характері християнства. Що стосується самого Макса Мюллера, то він вважав, що християнство є продуктом історичного розвитку людського пізнання “Безмежного, або Божественного”, яке пройшло три фази – “фізичну”, “антропологічну” й “психологічну” [Muller 1891, 5], – і що “без арійських та семітських попередників (тобто давньогрецької релігії та іудаїзму. – А. Н.) і християнство ніколи б не стало релігією всього світу”, але вже “з самого початку головною метою християнської релігії було принесення у світ усвідомлення єдності об’єктивного Божества, як би його не називали – Єгова, Зевс, Теос або Вище Буття, – із суб’єктивним Божеством – назвіть його, або розумом, або душею, або інтелектом, або логосом” [Muller 1895, 447]. У цілому він вважав, що виток релігії є ментальна здібність людей “сприймати Безмежне в його різних іпостасях” і що це є “коренем усіх релігій” [Muller 1882, 14].

Вельми цікаво, що цю прогресистську парадигму прийняли й деякі японці. 1915 року Кітасава Сіндзіро, що здобув звання доктора наук у галузі економіки

---

в Університеті Джона Гопкінса у США і згодом став ректором Токійського економічного університету, оприлюднив статтю, у якій передрікає, щоправда вельми суперечливо, майбутнє зникнення синто: “Що станеться із синто надалі? Якщо історія нас чогось навчає, то вона демонструє, що, в міру того, як нація прогресує й знання збільшуються, політеїзм відступає перед монотеїзмом, національні боги зникають із пришестьям Єдиного Універсального Бога. Богів національної традиції заступає один Бог, що володіє безмежною могуттю та знаннями. ...Богів синто, як богів Китаю та Індії, витіснить той самий процес, який примусив Західний світ прийняти одного найвищого Бога” [Kitasawa 1915, 483]. Як нам тепер добре відомо, ці пророцтва не реалізувалися, й ніщо не вказує, що вони здійсняться в майбутньому.

Зворотним боком такого прогресистського універсалізму стало заперечення “релігії” як універсальної категорії, що її можна рівно застосовувати до всіх часів і культур. Як приклад “м’якого” різновиду такого заперечення можна навести вислів відомого дослідника юдаїзму Ніколаса де Ланга, який зауважив: «Компаративістське дослідження релігій є академічною дисципліною, яка розвинулася на факультетах християнської теології, й вона має тенденцію сукупно втискати вельми різні феномени в щось подібне на вузький піджак, скроєний на християнський копил. Проблема полягає не лише в тому, що інші “релігії”, можливо, мало цікавляться чи взагалі не цікавляться питаннями, які є пекуче важливими для християнства, вони можуть взагалі не розглядати себе як релігії в такому самому сенсі, що в ньому саме християнство бачить себе як релігію» [de Lange 1986, 3].

Труднощі з використанням визначення релігії, що ґрунтується на розумінні християнства як ідеального втілення концепту “релігія”, пов’язані не лише зі специфікою християнства як релігійного вчення, а й із тією його особливою роллю, яку воно відіграло в соціумі й у системі ідентитетів індивіда в західній культурі.

### **Функціональне визначення релігії**

На моє переконання, проблему з дефініцією поняття “релігія” можна хоча б частково розв’язати, якщо ми відмовимося від притаманного християнству, особливо в його протестантській версії, розуміння релігії насамперед як системи чітко артикульованих догматів віри, обов’язкових для сповідання кожним адептом і базованих на священному тексті, бо це аж ніяк не є універсальною рисою всіх релігій. Як зауважує вже цитований Ніколас де Ланг, «правильним буде твердження, що теологія відіграє центральну роль у християнстві, що робить його унікальним серед “релігій” у світі» [de Lange 1986, 4]. Релігії певного типу можуть існувати тисячоліттями без власної глибоко й ретельно розробленої теології, а спроби дати їм теоретичну дескрипцію є факультативними й після своєї появи не справляють помітного впливу на фактичне побутування таких релігій. Інакше кажучи, “теологія”, що з’являється в них на тих чи інших підставах, не є доконечною умовою їхнього існування.

Для таких релігій набагато важливішим виявляється не те, правильно чи неправильно її адепти думають про священне, тобто мають “правильне вчення” – ортодоксію, а те, що вони чинять. Тобто для них важливою є насамперед ритуальна вивіреність, на позначення якої в сучасному релігієзнавстві використовують термін “ортопраксія” (“правильна дія”). Проте навіть цього не завжди вдається досягнути в деяких релігійних традиціях, включно із синто.

---

Однак якщо в тому ж синто перша й неуспішна спроба створити єдину, тобто прийнятну для всіх культових центрів теоретичну дескрипцію вчення датується вже XIX ст., то про єдність ритуалів японська еліта почала турбуватися ще від самого початку створення японської централізованої державності, що й зумовило появу вже в перших юридичних кодексах VII–VIII ст. окремих законів, що визначали єдиний ритуальний календарний цикл, деякі пункти якого діють донині.

Навіть у християнстві з його високорозвиненою теологією в його католицькій і православній версії ритуальна складова відіграє вельми важливу, а для пересічних вірян – і ключову роль. Як добре відомо, саме важлива роль ритуальної складової в католицизмі зазнала й зазнає суворой критики з боку протестантських теологів, що вбачають у ній залишки “язичництва” та відмову від принципів – *sola Scriptura* (лише Писання) та *sola fide* (лише віра). Й оскільки наука про релігію складалася саме в протестантських країнах, цей теологічний, умоглядний аспект релігії почали вважати найважливішим для зачислення тієї чи іншої традиції до повноцінної релігії.

На мою думку, ми можемо наблизитися до розв’язання проблеми створення універсально застосовного визначення релігії, якщо методологічно відмовимося від аристотелівської “сутнісної” дефініції (у трактуванні Карла Поппера) і спробуємо дати “функціональне” визначення, тобто запитасмо не “Чим є релігія?”, а “Для чого потрібна релігія?”.

Я пропоную вважати релігією створений у людському суспільстві “інструмент”, тобто набір певних практик, призначений для контакту з чимось або з кимось, здатним в уявленні людей робити те, чого самі люди за жодних умов зробити не можуть.

Передумовою створення та функціонування такого інструменту є або знання, або віра, або й те, й тінше – у найрізноманітніших сполуках і пропорціях – стосовно того, що це “щось” чи “хтось” існує і здатне вступати в контакт із людьми в тій чи іншій формі. А уявлення про цього “когось” або “щось” можуть різко відрізнятися в різних релігіях, не кажучи вже про терміни, що їх застосовують на його позначення, – бог, дева, теос, deus, шень, маніту, найвища реальність тощо.

Я ж користуватимуся найнейтральнішими, на мій погляд, з-поміж прийнятих у релігієзнавстві термінами на позначення цього “щось” або “когось” – священне чи сакральне, – а стосовно синто вдаватимуся переважно до емічного терміна *ками*, приблизним еквівалентом якого може бути слово “божество”.

Близькою мені є також теоретична позиція американського християнського теолога та філософа Джона Гіка, який вважає, фактично розвиваючи славнозвісну тезу Миколи Кузанського “*una religio in rituum varietate*” (“одна релігія в різноманітті ритуалів”), що можна розглядати гіпотезу, відповідно до якої всі релігії “перебувають у контакті з однією й тією самою найвищою божественною реальністю, але їхнє відмінне сприйняття цієї реальності, взаємодіючи протягом століть із відмінними думкоформами відмінних культур, мусило спричинити дедалі більшу диференціацію та контрастні висновки – тому індуїзм, наприклад, є феноменом, вельми відмінним від християнства, – і всередині них виникли вельми відмінні шляхи переживання та осягнення божественного” [Nick 1990, 114].

Інакше кажучи, відповідно до поглядів Джона Гіка, які є, по суті, лише більш витонченим розвитком поглядів, висловлених ще в V столітті до нашої

ери в іронічній манері давньогрецьким філософом Ксенофаном Колофонським, і продовженням ренесансної *philosophia perennis*, відмінності у сприйнятті священного визначаються не його іманентними, внутрішньо притаманними властивостями, а особливостями людських культур, які намагаються його виразити у притаманних цих культурам формах. Ці ж відмінності, своєю чергою, визнаються особливостями історичного генезису цих культур, а також середовища, у якому вони формуються та перебувають.

На мою думку, проте, обговорення цього предмета належить радше, якщо не суто, до царини теології та філософії, аніж до царини релігієзнавства, яке вивчає релігію як комплексний інструмент, призначений насамперед для забезпечення необхідного з тих чи інших причин контакту зі священним. Схематичний внутрішній устрій цього інструменту я спробував подати в діаграмі (схема 1).



Схема 1. Структура релігії

Насамперед слід зазначити, що будь-яка релігія як інструмент має власне практичну та описову складові. У практичній складовій можна виокремити чотири типологічно подібні групи ритуалів чи практик.

Перша група – це практики пожертви, що тлумачаться максимально широко. До них належать і матеріальні, речові, і нематеріальні, морально-духовні “жертви”. Тобкто практики пожертви не обмежуються лише жертвуванням священному тих чи інших речей, предметів та істот, а також полягають і в добровільному обмеженні чи відмові від тих чи інших дій, учинків, думок, бажань на догоду священному. При цьому суб’єктивно адепти можуть не усвідомлювати своїх дій як “жертву”, наполягаючи на тому, що вони чинять чи не чинять те чи інше з власної волі. Їхня внутрішня мотивація, що впливає з прагматичних чи високоморальних міркувань, у цьому разі не має значення. Ці практики також можна назвати практиками обміну згідно з відомою римською формулою “do ut des” – “даю, щоб ти дав”.

Друга група – це магічні чи маніпулятивні практики, коли бажаного досягають завдяки специфічним діям щодо священного, натисканням “таємних важелів”, що приводять у рух священне для досягнення бажаного результату – проголошення таємних заклять, відправлення ритуалів і таке інше. У багатьох релігіях цей різновид практик засуджується, але вони завжди наявні



---

тією чи тією мірою, особливо на рівні “малої традиції” (згідно з Р. Редфілдом, див. далі).

Третя група – це комунікативні практики, спрямовані на забезпечення одностороннього чи двостороннього контакту зі священним через молитву, зміни стану свідомості, різноманітні ворожбитські практики тощо.

Четверта група – це особливі трансформаційні практики, які мають на меті здобування адептом певних ознак священного чи навіть цілковите злиття з ним. Ці практики відіграють особливо важливу роль у “релігіях чистого досвіду” (за Є. Торчиновим). У деяких релігійних традиціях, зокрема у християнстві, ці практики здебільшого засуджуються поруч із маніпулятивними, але визнається, що священне з власної волі може наділити свого ревного адепта певними незвичайними, недоступними пересічній людині рисами.

Природно, що є різноманітні межові форми практик, проте загалом наведена таксономія має адекватний вигляд.

Для нас важливо зрозуміти, що саме ця практична складова релігій є водночас і головною, і загальною рисою всіх релігійних традицій без винятку. Водночас ця практична складова є найзначущішою для більшості адептів, тоді як дескриптивний рівень – це переважно прерогатива релігійних спеціалістів. Умовно кажучи, аби користуватися тим чи іншим інструментом, не обов’язково знати, як і на яких принципах його влаштовано. Американський антрополог Роберт Редфілд описує цей феномен за допомогою концептів “великої” та “малої” традицій, де під “великою традицією” розуміють “традицію схильної до рефлексії меншості”, тобто інтелектуалів, які теоретно осмислюють дійсність і свідомо культивують та передають цю традицію, а під “малою традицією” – перекази та звичаї “не схильної до рефлексії більшості”, що передаються “в народі” як даність, без будь-якого осмислення [Redfield 1960, 42]. Саме релігійність на рівні “малої традиції” і є панівною в суспільстві.

Своєю чергою, дескриптивну складову релігій можна розділити на два рівні репрезентації – міфічний та теоретичний. І якщо міфічний рівень наявний у всіх релігіях, то теоретичний, тобто умовна “теологія” як систематичний і раціональний опис священного, є відмінною рисою так званих універсальних, чи “післяєсових”, релігій (у термінології К. Ясперса, див. детальніше розд. 2). Із плином часу деякі “доєсові”, або первинні, релігії здебільшого внаслідок контакту з “післяєсовими” релігіями починають створювати й свої теоретичні дескрипції, що відбулося і в синто, як ми побачимо далі, але вони не відіграють важливої ролі в практичному побутуванні таких “доєсових” релігій, у яких ортопраксія (“правильна практика”) важливіша за ортодоксію (“правильне вчення”).

На підставі викладеного розуміння релігії ми можемо не лише доволі чітко відрізнити релігійні традиції від нерелігійних, а й виразно виокремлювати релігії в культурі навіть тоді, коли *емічної* категорії для позначення їх немає, як, наприклад, у традиційній Японії, де застосовувався специфічний категоріально-понятійний апарат на позначення різноманітних духовних традицій, що здебільшого збігався з традиційним китайським.

### **Емічні категорії японської культури на позначення релігійно-філософських традицій**

Двома головними термінами, що використовувалися на позначення різних духовних феноменів у Китаї та Японії, були “шлях” (яп. *mimi/do* • *то* 道) та

---

“вчення” (яп. *осіе/кьо* 教). Перший вживався на позначення традицій, у яких дескриптивна складова була мінімальною, чи на позначення практичної складової в традиціях із розвиненою дескриптивною складовою. А другий термін – навпаки, на позначення дескриптивної складової чи певної самостійної теорії. Наприклад, буддизм міг позначатися і як “шлях Будди” (*буцудо* 仏道, у цьому разі йшлося насамперед про його практичний бік), і як “учення Будди” (*буккьо* 仏教, у цьому разі наголошувалося дескриптивний аспект), тобто фактично йдеться про дві базові складові “релігії”, що про них ми вже говорили. У своєму протиставленні насамперед “настановам (законам) царів” (*охо* 王法), тобто канонам і правилам світської влади, на позначення буддизму також міг використовуватися вираз “настанови (закони) Будди” (*бунпо* 仏法). Загалом таке позначення певної релігійної системи як “закону” є притаманним, наприклад, тому ж індійському буддизмові й індуїзмові (*дхарма*).

На позначення конфуціанства використовувалося поєднання ієрогліфа, що означав послідовника Конфуція, як з ієрогліфом “шлях” (*дзюдо* 儒道, у цьому разі акцент робився на практичному аспекті конфуціанства), так і з ієрогліфом “учення” (*дзюкьо* 儒教) – у такий спосіб вказувалося, що йдеться про дескриптивний аспект. Однак самі конфуціанці часто наполягали, що на позначення їхньої традиції краще вживати слово “наука” (*заку* 学), тобто дискурс, який спирається переважно на раціональну аргументацію, а не на сакральні авторитети й тексти, як це є з “ученням” (*осіе/кьо* 教).

Для традиційного позначення синто використовувався тільки один варіант, у якому перший ієрогліф “божество”-*ками* 神 сполучався з ієрогліфом “шлях”-*то* 道, що засвідчувало домінування практичного аспекту в цій релігії. Проте, як уже зазначалося раніше, через певний час після проникнення буддизму в Японію, тобто після контакту з “осьовою” універсальною релігією, у різних, фактично незалежних один від одного культових центрах почали здійснюватися спроби розробки власних “учень”. Однак жодне з них не стало загальноприйнятим, і навіть цілеспрямовані спроби, підтримані державою після революції Мейдзі 1868 року, виробити єдину теоретичну дескрипцію синто й запровадити прийнятний для всіх локальних традицій єдиний пантеон божеств-*ками* виявилися провальними.

Жоден з-поміж перелічених “емічних” для китайської та японської культур термінів не вживався на позначення суто релігійних традицій, тобто систем, призначених, відповідно до запропонованого в цьому розділі визначення, для забезпечення контакту зі священним. Терміни “шлях” і “вчення” вживалися й на позначення традицій, які вважалися необхідними для досягнення їхньої кінцевої мети – контакту зі священним у тій чи іншій формі, – й тих “учень” і “шляхів”, де такий контакт зі священним був зайвим або щонайменше факультативним.

Формально таким самим “шляхом”, як і синто, був, наприклад, “шлях воїна” (*будо* 武道) або “шлях чаю” (*тядо* 茶道), а поряд з “ученням Будди” існувало цілком світське медичне “вчення про плекання життя” (*йодзьокьо* 養生教).

Це не означає, що “релігій” у Японії не було, а свідчить лише про те, що в лінгвоментальному словнику традиційної Японії концепт “релігія” не виокремлювався в особливу категорію. Так само до кінця XIX століття й контакту з європейською цивілізацією в Японії не існувало не було окремих термінів на позначення таких західних категорій, як, наприклад, “філософія” чи “мистецтво”. Однак це зовсім не означає, що “релігії”, “філософії” чи “мистецтва” в Японії до кінця XIX ст. не було.

---

З одного боку, йдеться про спільну для всіх традиційних суспільств тенденцію невиокремлення та нероздільності різних типів духовної діяльності, що перепліталися в одне-єдине, нерозчленоване ціле, подібно до того, як у середні віки в Європі філософією іменувалися всі типи пізнавальної діяльності, але це також свідчить про особливості японської та, ширше, китайської цивілізації, частиною якої була й до певної міри залишається Японія.

Японія культурно входила до сфери так званого китайського цивілізаційного ареалу й розвивалася, зазнаючи опосередкованого (через Корею) чи безпосереднього культурного впливу Китаю. І не тільки зразки китайської матеріальної культури, а й базові світоглядні концепти, вироблені в Китаї протягом тисячоліть, лягли в основу традиційної японської культури. Вслід за китайцями японці вважали, що за межами цього світу не існує світу іншого, ідеального, трансцендентного, окремішнього світу богів, що світ постав у результаті спонтанного розділення витокового хаосу й постійної взаємодії двох першопринципів – пасивного, “м’якого” *інь* та активного, “твердого” *ян*, які в матеріальному плані проявляють себе у вигляді п’яťох базових елементів (землі, води, вогню, металу та дерева), що взаємно поборюють і взаємно породжують один одного і т. ін.

Як про найближчий аналог можна говорити про схожий вплив візантійської цивілізації на Русь, але в японському варіанті цей вплив був іще сильнішим, що зумовлювалося й географічною близькістю, й тим, що головною мовою писемності аж до кінця XIX ст. в Японії була китайська класична мова, знання якої було обов’язковим для кожної освіченої людини. Японська мова довгий час використовувалася лише для запису белетристичної прози та поезії, для чого й було винайдено гібридну систему письма, у якій ієрогліфи вживалися для запису граматично незмінних слів чи частин слова, а дві створені на основі ієрогліфіки фонетичних абетки – для запису граматично й фонетично змінних закінчень дієслів і прикметників, їхніх похідних і граматичних показників – часток.

Проте це не означає, що нічого нового та самостійного в японській традиційній культурі не було винайдено. Однак усі ці інновації загалом визначалися рамками китайської культурної парадигми, особливо на рівні “великої традиції”. Від самого початку японська цивілізація будувалася за взірцем китайської, зберігаючи водночас власні особливості та специфіку.

Окрім японців, у китайський культурний ареал входили корейці та в’єтнамці. У нього потрапляли й переважно кочові племена, що мешкали на Півночі Китаю та часом проривали північний кордон імперії і навіть захоплювали владу, засновуючи власні династії. Це стосується насамперед тунгуських племен, які заснували низку корейських династій, монголів, що правили в Китаї як династія Юань (1271–1368), і маньчжурів, що правили в Китаї під назвою династії Цінь від 1644-го до 1912 року. Однак сила та привабливість китайської культури були настільки великими, що завойовники невдовзі приймали всі її правила та настанови включно з мовою, стаючи фактично китайцями в усьому, окрім свого етнічного походження.

### **Єдність трьох учень: релігійний плюралізм китайської цивілізаційної моделі**

Однією з найважливіших особливостей китайської цивілізаційної моделі була можливість спільного мирного співіснування найрізноманітніших релігійно-філософських учень, усіх тих “шляхів”, “учень”, “наук” і “законів”, про

---

які ми говорили в першому розділі. У традиційному Китаї, так само як і в традиційній Японії, слова й поняття “релігія” в емічному словнику культури не було. Різні “шляхи”, “учення”, “науки” та “закони” ставили перед собою ті чи інші практичні або теоретичні завдання, для досягнення яких пропонувалися ті чи інші способи, методи та засоби. У деяких з-поміж них для досягнення поставлених цілей вважали за необхідне вдаватися до божественної допомоги чи застосовувати тезу про існування священного в різних видах та іпостасях для пояснення тих чи інших феноменів, інші вважали, що в тому особливій потреби немає. Проте “шляхи”, “учення” тощо, які в той чи інший спосіб застосовували священне, у жодну особливу емічну категорію не виокремлювалися, і це можна вважати однією з головних особливостей традиційної китайської, а разом із нею і японської культури.

Тому в Китаї, наприклад, легко виникло уявлення про взаємну доповнюваність чи навіть єдність трьох головних “учень” (кит. *сань цзяо вей і 三教為一*) – конфуціанства, даосизму та буддизму. У конфуціанстві, що було переважно морально-політичним ученням, наявність божеств хоча й визнавалася, але сам Конфуцій утримувався від будь-яких суджень на цю тему. Буддизм вбачав розв’язання проблем людської екзистенції в розриві ланцюга нескінченних народжень і смертей. І тут існування різних божеств визнавалося, але всі вони відігравали допоміжну роль стосовно досягнення головної мети. Деякі різновиди даосизму репрезентували себе як цілком раціональні системи оздоровлення (а в ідеалі – й досягнення безсмертя) за допомогою спеціальних вправ, сексуальних практик і вживання різного зілля. Окрім цих трьох учень, діяла імператорська система культів вшанування Неба та Землі – радше абстрактних принципів, аніж божеств, – а також численні народні культу, які не вичерпувалися жодним з-поміж згаданих інституційних учень, але використовували деякі орфанізовані (тобто “осиротілі”, вирвані з первісного контексту головних інституційних релігій) концепції, поняття, божества та ритуали, які застосовувалися вельми довільно, у найхімерніших поєднаннях.

Звісно, що і в Китаї траплялися часом гоніння на ті чи інші різновиди “шляхів”, “учень”, “наук” і “законів”, зумовлені здебільшого конкуренцією за прихильність еліти та, відповідно, ресурси, проте близько VI ст. н. е. остаточно склалося уявлення про можливість гармонійного співіснування трьох головних інституційних релігійно-філософських традицій із вельми високим рівнем теоретичної дескрипції – буддизму, даосизму та конфуціанства, чия єдність розглядалася, залежно від мислителя, чи то як взаємодоповнювальна, коли окремі частини цієї симбіотичної єдності вбачалися такими, що виконують різні функції, чи то як телеологічна, тобто коли ці частини вбачалися такими, що мають єдину мету, але йдуть до неї різними шляхами.

Приблизно таке саме ставлення сформувалося й у традиційній Японії. Проте замість даосизму, який не прижився в Японії як цілісне інституційне вчення (було запозичено лише окремі ідеї та практики), із плином часу, після появи теоретичних дескрипцій, на межі XV–XVI ст., з’являється синто. В інтерпретації Йосіда Канетомо (1435–1511), засновника Йосіда синто, синто було коренем цього дерева, конфуціанство – гілками та листям, а буддизм порівнювався із квітами та плодами [НСТ 1970–1992, т. 19, 234]. У період Токугава одним з-поміж найвідоміших було порівняння, яке застосовував відомий учений-аграрій і мислитель Ніномія Сонтоку (1787–1856), зокрема він порівнював їх із нерозрізнюваними та взаємодоповнювальними компонентами єдиної пігулки, що лікує всі недуги [НСТ 1970–1992, т. 52, 233].

---

Однак так само, як і в Китаї, окрім цих трьох інституційних релігійно-філософських традицій, у Японії й далі окремо жили й народні вірування у формі неінституалізованої релігії та державні ритуали, що мали власну логіку і, побудовані первісно за китайським взірцем, лише частково визначалися настановами “трьох учень”.

Окрім того, були наявні, знову ж таки запозичені з Китаю, різні концепти та дескриптивно-інтерпретаційні схеми, які, з одного боку, не були ексклюзивною “власністю” жодної з духовних традицій, а з другого – тією чи іншою мірою застосовувалися всіма ними. Насамперед це концепція двох взаємодоповнювальних первнів *інь* і *ян*, символічна інтерпретаційна схема триграм і гексаграм, схема трансмутації п’яти базових елементів, схема чотирьох духів-охоронців сторін світу тощо. У Японії ці концепти поєдналися в одному, частково інституалізованому “шляху інь-ян” (*оньодо* 陰陽道), безпосередніх аналогів якому в Китаї не було.

До того ж у Японії існував ще гібридний “шлях удосконалення та набування надприродних здібностей” (*сюгендо* 修験道), що ґрунтувався на синтоїстських, буддійських та даоських концептах і практиках, адепти якого, що іменувалися *ямабусі* (山伏, “ті, що сплять у горах”), прагнули набути надприродних здібностей і, як наслідок, досягти просвітлення через сувору аскетичну практику та взаємодію з локальними божествами-*ками* гір.

Від XVII ст. це дивовижне розмаїття, що охоплювало десятки різних буддійських, синтоських і синкретичних чи симбіотичних “учень” та “шляхів”, доповнять різні культу святих гір, навколо яких формувалися паломницькі організації мирян (*ко* 講), а з початку XIX ст. – дедалі більша кількість так званих нових і найновіших релігій, загальне число яких досягає нині кількох сотень.

І всі ці “шляхи”, “вчення” та “науки” відносно мирно співіснували й далі співіснують між собою (що, природно, не скасовує конкуренції за вплив і доступ до ресурсів) не лише на рівні соціуму, а й в індивідуальному житті, у якому та сама особа могла й синхронно, й діахронно протягом свого життя користуватися й ритуальними практиками, й інтерпретаційними моделями різноманітних “шляхів”, “вчень”, “законів” та “наук” для досягнення тих чи інших життєвих цілей.

Це й можна назвати головною особливістю японської та, ширше, китайської цивілізаційної моделі, у якій релігії (тобто інструменти для входження в контакт зі священним), що не виокремлюються, як ми пам’ятаємо, в окрему категорію, здебільшого не відігравали ролі ядра ані персональної, ані колективної культурно-національної ідентичності, такої характерної насамперед для християнських та ісламських традиційних цивілізацій.

Авжеж, Японія іменувалася, як ми пам’ятаємо, “країною богів”, але вона була також і “землею будд”. Цікаво зазначити, що у своєму листі до португальського намісника на Філіппінах уже згадуваний нами сьогун Токугава Ієясу не забув нагадати, що “будди та *ками* у своєму прояві є єдиними” [ККН 1989–1991, т. 6, 219]. Під заборону потрапляли лише ті вчення, які претендували на виключне володіння істиною. Насамперед це стосувалося християнства, про що ми вже говорили, та одного з відгалужень буддистської школи Нітірен-сю, яке відмовлялося визнавати навіть відносну істинність інтерпретацій інших буддійських шкіл.

## Вторинні функції релігії

Раніше я говорив про те, що визначаю релігію насамперед як інструмент для контакту людей зі священним. Проте, окрім цього головного призначення, релігії можуть виконувати й інші функції, які порівняно з головною функцією забезпечення контакту зі священним можна назвати вторинними. Усі ці вторинні функції можна поділити на три великі групи – світопояснювальні (загальне тлумачення світоустрою), ідеологічні (легітимація влади та соціального ладу) та соціально-нормативні (встановлення загальноприйнятих норм поведінки) (див. схему 2).

Їхня вторинність пояснюється тим, що їх можуть задовольняти й задовольняють у багатьох суспільствах не лише релігія, а й інші типи духовно-пізнавальної діяльності людини – наука, філософія, світська ідеологія тощо. Тобто, на відміну від забезпечення контакту зі священним у тій чи іншій формі релігія не має монополії на виконання цих функцій, і тому їх можна визначити як вторинні.

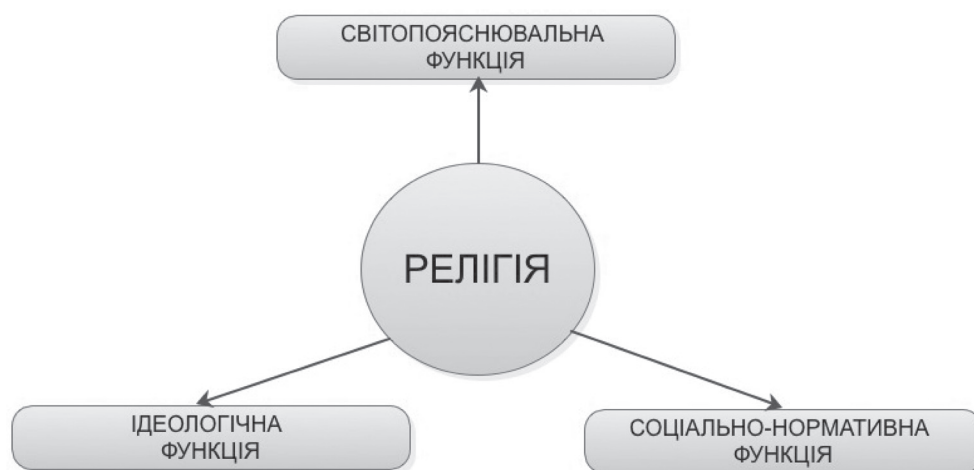


Схема 2. Вторинні функції релігії

Одна з головних особливостей китайської та японської культур полягає в тому, що, на відміну від культури країн з панівною авраамічною релігією (юдаїзм, християнство, іслам), усі ці функції могли забезпечуватися й реально забезпечувалися *різними* релігійно-філософськими традиціями, тоді як у європейських і близькосхідних суспільствах усі ці функції в ідеалі мали виконуватися однією з авраамічних релігій, а будь-яке відступництво від цього правила суворо каралося чи засуджувалося.

Людина ж культури китайського цивілізаційного ареалу була здебільшого вільною у виборі “шляхів”, “учень” і “наук”, часто сполучаючи їх у різних комбінаціях залежно від того, досягнення якої мети вона перед собою ставила.

Синто активно застосовувалося для легітимації влади та контролю за природними стихіями, тоді як буддизм, конкуруючи із синто в цих сферах, зміг запропонувати ще й цілісну світопояснювальну схему та обґрунтувати, виходячи з неї, певні універсальні норми та правила поведінки, що мали привести до досягнення бажаного й за життя, й після смерті. Конфуціанство в його класичній і чжусіанській версії (так зване неоконфуціанство) від XII ст. використовувалося правлячою елітою як своєрідна політична філософія, а потім й основа моралі насамперед правлячого стану, спираючись на яку визначали

---

справедливість і припустимість тих чи інших заходів або вчинків. Конфуціанство багато в чому доповнило, а згодом і відсунуло буддійські етичні стандарти, особливо наприкінці XVII ст., коли буддистська картина світобудови почала здаватися японській еліті дедалі менш переконливою.

Основою багатьох світоглядних схем було також базове для китайської цивілізації уявлення про дуальну й водночас таку, що перебуває в динамічній єдності, природу світобудови, яку описували як постійно мінливу взаємодію двох первнів, що називалися *інь* та *ян* і характеризувалися як, відповідно, темне та світле, пасивне й активне, жіноче та чоловіче, земне й небесне, м'яке та тверде тощо. Ця взаємодія породжувало все розмаїття світу – “безліч сутностей” (万物) у традиційній термінології.

Графічно цю динамічну рівновагу зображали у формі кола, складеного з двох “ком” білого та чорного кольорів, у потовщеній частині яких розташовано точку протилежного кольору, що мало наочно демонструвати уявлення про те, що навіть у своєму максимумі в принципі *інь* міститься часточка *ян*, і навпаки. Тут важливо зазначити, що визначення *інь* як, наприклад, темного чи пасивного первня сприймалося не як щось негативне, не як певне зло, що потребує подолання (як, скажімо, у дуальній схемі маніхейства), а як необхідний і невід’ємний аспект буття, аксіологічно нейтральний.

Це загальне уявлення, що не було виключно “власністю” жодного зі “шляхів”, “учень” чи “наук”, широко застосовувалося всіма ними як базова інтерпретаційна схема, і синто також не стало винятком. Вплив цієї схеми можна побачити вже з міфологічної дескрипції синто, у якій схема взаємодії двох первнів і “безлічі речей”, що вони породжують, позбувалася своєї абстрактності та символічності й поверталася до первісної тілесності та сексуальності. Граничної міри еклектичності ситуація в Японії в духовній царині досягла в період правління сьогунів Токугава, які встановили своє правління на початку XVII ст.

Наприклад, сьогуні Токугава, фактичні правителі Японії від 1613-го до 1868 р., для легітимації своєї влади в рамках синтоїстської парадигми створили культ першого сьогуну Токугави Ієясу, деїфікувавши його під іменем Тосьо Дайгонген (東照大権現 Великий Аватар, що сяє зі сходу), який мав стати еквівалентом та альтернативою культові імператорського предка богині сонця Аматарасу (天照 Та, що сяє з небес). Водночас ними всіляко заохочувалися конфуціанські теорії, що використовувалися для обґрунтування права роду Токугава на управління країною та справедливості соціального ладу. Шістьох з-поміж сьогунів Токугава було поховано згідно з буддійським обрядом у храмі Дзодзьодзі школи Чистої Землі, а ще шістьох – у храмі Канейдзі школи Тендай, що були розташовані відповідно до законів китайської геомантії феншуй на північний захід і південний захід від резиденції сьогунів у місті Едо (нині Токіо) для її магічного захисту. А свою вирішальну перемогу над військами західної коаліції в 1613 році сьогуні Токугава відзначали щорічно грандіозним святкуванням у святилищі Канда, одним з-поміж божеств якого вшановувався бунтівний генерал Тайра-но Масакадо (?–940), що вчинив заколот проти імператорської влади, свої ж моління за здоров’я та добробут підносили у храмі Сенсодзі, присвяченому бодхісаттві Каннон. Водночас Токугави особливо опікувалися синто-буддійським святилищем Тойокава Інарі, розташованим у їхній отчині, у якому культ первісно аграрного божества Інарі зливався з ушануванням тантричного жіночого божества Дакіні, чіми видами образами, посланцями та засобами пересування вважалися білі лисиці.

---

Цей список можна було б доповнювати й далі, але, певно, вже згаданого достатньо, аби скласти собі уявлення про особливості функціонування релігійно-філософських учень у традиційній Японії.

#### ЛІТЕРАТУРА

- Гегель Ф. **Философия религии**. Т. 2. Москва, 1975.
- Derrida Jacques. Faith and Knowledge: the Two Sources of `Religion` and the Limits of Reason Alone // **Religion**. Ed. Jacques Derrida and Gianni Vattimo. Cambridge, 1998.
- Hick John. **Philosophy of Religion**. Englewood Cliffs, 1990.
- Josephson J. A. **The Invention of Religion in Japan** Chicago, 2013.
- Le Goff Jacques. **The Birth of Europe**. Malden – Oxford – Carlton, 2005.
- Kitasawa S. Shintoism and the Japanese Nation // **The Sewanee Review**, Vol. 23, No. 4, 1915.
- de Lange N. **Judaism**. Oxford, 1986.
- Muller F. M. **Introduction to the Science of Religion**. London, 1882.
- Muller F. M. **Physical Religion**. London, 1891.
- Muller F. M. **Theosophy or Psychological Religion**. London, 1895.
- Nongbri Brent. **Before Religion**. New Haven, 2013.
- Pike Kenneth L. **Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior**. Vol. 1. Glendale, 1954.
- Redfield, R. **Peasant community and culture**. Chicago – London, 1960.
- KKH – 古文書の語る日本史。東京, 1989–1991.
- HCT – 日本思想体系。東京, 1970–1992.
- HGHCБ – 日本外交年表並主要文書。第1巻。東京, 2007.
- СД – 宗教学辞典。東京, 1973.

#### REFERENCES

- Hegel. F. (1975), *Filosofia religii*, Vol. 2. Moscow. (in Russian).
- Derrida Jacques (1998), Faith and Knowledge: the Two Sources of `Religion` and the Limits of Reason Alone, *Religion*, Ed. Jacques Derrida and Gianni Vattimo. Cambridge.
- Hick John (1990), *Philosophy of Religion*. Englewood Cliffs.
- Josephson J. A. (2013), *The Invention of Religion in Japan*. Chicago.
- Le Goff Jacques (1975), *The Birth of Europe*. Malden – Oxford – Carlton.
- Kitasawa S. (1915), Shintoism and the Japanese Nation, *The Sewanee Review*, Vol. 23, No. 4.
- de Lange N. (1986), *Judaism*. Oxford.
- Muller F. M. (1882), *Introduction to the Science of Religion*. London.
- Muller F. M. (1891), *Physical Religion*. London.
- Muller F. M. (1895), *Theosophy or Psychological Religion*. London.
- Nongbri Brent (2013), *Before Religion*. New Haven.
- Pike Kenneth L. (1954), *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*, Vol. 1. Glendale.
- Redfield R. (1960), *Peasant community and culture*. Chicago – London.
- KKN (1989–1991), *Komonjo-no kataru nihonshi*. Tokyo.
- NST (1970–1992), *Nihon shiso taikai*. Tokyo.
- NGNNSB (2007), *Nihon gaiko nempyo narabini shuyo bunsho*, Vol. 1. Tokyo.
- SD (1973), *Shukyogaku jiten*. Tokyo.



---

## ЧИ БУЛА В ЯПОНІЇ РЕЛІГІЯ?

*А. А. Накорчевський*

У статті розглядається специфіка функціонування “релігій” у країнах китайського цивілізаційного ареалу в цілому і Японії зокрема. Для цього зроблена спроба поточнити теоретичне розуміння того, чим є релігія як у її сутностному, так і функціональному аспекті, а також порівнюється специфіка релігійного світогляду в країнах далекосхідної та західної цивілізацій. У теоретичному плані вводяться поняття про первинні та вторинні функції релігії, а також стверджується неможливість універсального застосування концепту “релігія”, якщо він базується суто на “західному” розумінні релігії в одному з її авраамістичних (іудео-християно-мусульманських) варіантів.

**Ключові слова:** релігія, релігієзнавство, Японія, Китай

## БЫЛА ЛИ В ЯПОНИИ РЕЛИГИЯ?

*А. А. Накорчевский*

В статье рассматривается специфика функционирования “религий” в странах китайского цивилизационного ареала в целом и Японии в частности. Для этого предпринята попытка уточнить теоретическое понимание того, чем является религия как в ее сущностном, так и функциональном аспектах, а также сравнивается специфика религиозного мировоззрения в странах дальневосточной и западной цивилизаций. В теоретическом плане вводятся понятия о первичных и вторичных функциях религии, а также утверждается невозможность универсального применения концепта “религия”, если он базируется исключительно на “западном” понимании религии в одном из ее авраамических (иудео-христиано-мусульманских) вариантов.

**Ключевые слова:** религия, религиоведение, Япония, Китай

*Стаття надійшла до редакції 14.05.2018*